

İBN TEYMIYYE ve İMANDA SEVGİ

Hatice K. ARPAGUŞ*

ÖZET

İman ve sevgi geniş bir alanda incelenmeye müsait bir konudur. Ancak meseleyi sınırlandırmak için İslâm düşüncesi içinde farklı duruşuyla dikkati çeken İbn Teymiyye'nin bakış açısına müracaat edilecektir. Yine konunun netlik kazanması için Kur'ân-ı Kerîm'in iman ve sevgi konusundaki tutumunun nasıl olduğu, İbn Teymiyye öncesinde meselenin nasıl ele alındığı da incelenecek hususlar arasında yer almaktadır.

Somut bir iman teorisi ortaya koyan İbn Teymiyye, iman amel arasındaki bağı sevginin yer aldığı kalbin amelleriyle temin etmektedir. Onun konuyu ele alışında özellikle tasdiki imanın aslı kabul edip ameli, imanın dışında bırakan Ebû Hanîfe'nin iman teorisiyle ilgili açıklamalarına da yer verilecektir. Sonuçta iki iman teorisi mukayese edildikten sonra fonksiyonel yönleri dikkate alınarak neticeye varılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İman- Sevgi, kalbin amelleri, İbn Teymiyye, iman-inkar, tasdik-tekzib, Ebû Hanife

İBN TAYMIYYA AND LOVE WITHIN FAITH

The issue, faith and love, is a matter, which can be analyzed within a large scale. However, in the article the perspective of Ibn Taymiyya who is remarkable for his distinctive stance within Islamic thought will be consulted in order to restrict the issue. In addition, both the attitude of Qur'an about faith and love and how the issue was handled before Ibn Taymiyya will also be analyzed in order to clarify the issue.

Ibn Taymiyya who puts forward a concrete faith theory provides the connection between faith and deed from the deeds of heart (a'mâlu'l-kalb) in which love exists. Besides, explanations of Abu Hanifa, who recognizes acknowledgement as the basis of faith and leaves the deeds out of faith, about the faith theory will also be given in the article. In the conclusion, firstly, the comparison of both of the faith theories will be made and then the result will be revealed by pointing out their functional aspects.

Key Words: Faith-love, deeds of heart, Ibn Taymiyya, faith-denial, assent-refutation Abu Hanifa.

GİRİŞ

En önemli temsilcilerinin başında Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) yer aldığı ve genellikle ehl-i hadis ya da selef diye de isimlendirilen ulema ile rey ehli arasında yöntem açısından bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Söz konusu farklılık kaçınılmaz olarak iki ekolün fıkha ve inanca dair meseleleri değişik bakış açılarıyla

* Doç. Dr., M.Ü. İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, e-mail: arpagush@yahoo.com

ele almalarına sebebiyet vermiştir. Başlangıçta bu farklılık meselelerin çözümünde hadisin mi yoksa reyin mi kullanılacağı noktasındayken daha sonra temel bir ayrılık şeklinde devam etmiştir. Rey okulunun ilk temsilcileri arasında da İmam-ı Azam Ebû Hanife (v. 150/767) gelmektedir. Daha sonra onu takip eden Mâtürîdîlik ile Mu'tezile ve Eş'arîlik gibi birbirinden farklı ekoller aklı tercih etmeleri ve meselelerin çözümünde akla kullanım alanı vermeleri açısından İslâm düşünce tarihinde yerini almışlardır. İşte ayrışmanın başında te'vil ve akli kullanmadaki tutum gelirken ikinci olarak da imanı tanımlama konusundaki birbirlerinden farklı yaklaşımları gelmektedir. Bu makalenin özellikle üzerinde duracağı İbn Teymiyye (v. 728/1328) ise Ahmed b. Hanbel'in takipçisi olmakla birlikte daha kapsamlı bir düşünce üretmiş olması açısından ondan ayrılan ve selefî düşünceye sistemli bir yapı kazandıran bir isim olarak dikkati çekmektedir. Ancak buna rağmen o, genel anlamda kendisinden önceki düşünceyi devam ettirdiğinden makalenin konusu olan iman hususunda hadis ehlinin yolunu takip etmiştir.

KUR'AN'DA İMAN VE SEVGİ

İbn Teymiyye'nin konuya dair görüşlerine geçmeden önce Kur'an'ın imanın neliği ve sevgiyle bağlantısı noktasındaki bakışını dikkate almak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Daha sonra da İslâm düşünce tarihinde kelâm ekollerinin olaya yaklaşımları üzerinde durulacaktır. Meselenin vuzuha kavuşması için öncelikle iman kavramının ne olduğu ve içinde hangi öğeleri barındırdığının ortaya konması gerekmektedir. Bu amaçla iman tanımlanmasına geçildiğinde iman teriminin "emn" kökünden türediği, fiilin sülâsî olarak (e-m-n)geçişli ve geçişsiz olmak üzere iki şekilde kullanıldığı, geçişli olduğunda bir kimseye emniyet verme veya emniyet altına alma anlamına geldiği görülmektedir. Bu anlamından hareketle "mü'min" kavramının Allah'ın isimleri arasında yer aldığı dikkati çekmektedir. Geçişsiz olarak kullanıldığında ise emniyet altına girme, güven içinde olma manalarına gelmektedir.¹ İman kelimesinin terim manasına gelince "*Allah'a ve Resûllerine iman edenler, işte siddîkler onlardır*"² âyetinde ortaya konulduğu üzere buradaki iman kelimesi övgü amacıyla kullanılmakta ve nefsin onaylayarak hakka boyun eğmesi anlamına gelmektedir ki bu da üç şeyin bir araya gelmesi durumunda mümkün olmaktadır:

-Bir şeyi kalben hakikat olarak kabul etme,

¹ Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, Kahire 1961, "emn" mad. Eş'arî düşüncenin oluşmasına zemin hazırlayan ilk dönem İslâm düşünürleri imanın birbirinden biraz farklı temel iki tanımının olduğunu kabul ederler. Birincisi dilbilimciler tarafından belirlenen sözlük anlamıdır. İkincisi gelenek tarafından da tasvip edilen ve hukukî olarak kayıt altına alınan, ıstılahî anlamıdır. İlk anlamına göre, "يؤمن - آمن" fiili "يصدق - صدق" anlamına gelmektedir, böylece iman, tasdik etmek, başkasının söylediğini gerçek olarak kabul etmek ya da başkasının söylediğinin veya teklifinin doğru olduğuna kanaat getirmektir. İkinci tanıma göre iman, Allah'a itaat etme amelîyesidir. Nitekim itaat de üçe ayrılmaktadır: (I) İslâm'ın temel akidelerini tasdik etmektir ki bu, kâfir olmayı dışarıda bırakmaktadır. (II) Diğer temel şer'î yükümlülükleri yerine getirmek ki bu, her hangi bir şekilde itaatsizliği veya fiski dışarıda bırakmaktadır. (III) Faziletli fiillerin icrası ki bu da, müminin tekâmüle ulaşmasını engelleyecek şeyi dışarıda bırakmaktadır (geniş bilgi için bk. R. M. Frank, "Knowledge and Taqlid", *Journal of American Oriental Society*, Vol. 109, I, 1989; "İlim ve Taklid", *Kelâm Araştırmaları* [trc. Hatice K. Arpaguş], 3:2(2005), s. 85-86, 88.

² el-Hadîd 57/19.

-Dil ile ikrar etme

-Ve bunların gerektirdiği tarzda amel işlemektir.

Görüldüğü üzere imanda yaygın kabule göre üç unsur bulunmaktadır. Kalp, dil ve organlar. Nitekim Ragıb el-İsfehanî (v. 502/1108) yukarıdaki ifadeler yanında imanı içinde emniyetin bulunduğu tasdik şeklinde tanımlamaktadır. Nitekim Kur'an da iman, insanın yalnız bir melekesinin değil -biri diğerinden daha etkili olsa da- birçok melekesinin neticesi olup hem duygu hem de düşünce tarafından onaylanmayı bekleyen bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. İmanın zaman zaman hem rasyonel ve gözleme dayalı unsurlarla hem de duygusal tecrübelerle desteklenmesi de bu durumu teyit etmektedir.³

Mâtürîdî (v. 333/944) ve Eş'arî'nin (v. 324/936) içinde bulunduğu büyük çoğunluk da imanda asıl unsurun kalp ile tasdik olduğu ve kalbin imanda önemli fonksiyonu bulunduğu üzerinde durmaktadırlar. İnsanın maddi ve manevî yönleri dikkate alındığında kalbin fonksiyonu ve önemi kendiliğinden ortaya çıkarken dinde de hayatî önem taşıyan şeyin iman olması, insan ile din birlikteliği ve bağlantısı düşünüldüğünde kalp ve imanın beraberliğini ortaya koymaktadır.

İmandaki sevginin durum ve konumuna gelince "*Allah'ın sevdiği ve Allah'ı seven*"⁴ şeklindeki âyet, Allah-insan ilişkisindeki esasın sevgi olduğunu ortaya koyma yanında sevgide çift yönün bulunduğunu da göstermektedir. Bu sebeple Allah'tan insana ve insandan Allah'a yönelik olmak üzere iki farklı boyuttaki sevgiden bahsetmek mümkündür. Ancak imanda sevginin durum ve konumunun nasıllığı, Allah'ın insanı sevmesinden ziyade insandan Allah'a yönelik olan sevgi üzerinde yoğunlaşmayı gerekli kılmaktadır. Aslında Allah'a iman etmek demek otomatik olarak Allah'ı sevmek demektir ki Kur'an da müminin vasıflarını sayarken imanın Allah'ı sevmeyi gerektirdiğini şu şekilde izah etmektedir: "*İnsanlardan bir kısmı Allah'tan başka eşler edinirler ve onları Allah'ı sever gibi severler. Müminler ise en çok Allah'ı severler.*"⁵ Diğer bir âyette de *mümin öyle bir kimsedir ki babası, evladı, kardeşi, eşi, hısım akrabası, kazandığı mal, sevdiği mekânlarla mukayese edilmeyecek şekilde Allah'ı ve Resûlünü ve onlar için cihat etmeyi sever*⁶ denilmektedir. Konuyla bağlantılı başka bir âyette de *mümin babası, evladı, kardeşi veya akrabası da olsa Allah'a ve Resûlüne düşman olanlarla dostluk etmez*⁷ diye buyrulmaktadır.

Şüphesiz sevgiden bahsedilen yerde korku, korkunun bulunduğu yerde de sevginin bulunması kaçınılmazdır. İşte bu açıdan müminin Allah'ı sevmesi yanında Allah'tan çekinmesi de gerekmektedir. Nitekim Nûr suresinde müminin vasıfları anlatılırken Allah'a ve Resûlüne itaat ettiği ve Allah'tan çekindiği⁸ konu edilmektedir. Aslında konuya delil teşkil edecek bunlardan başka âyet ve hadisten de bahsetmek mümkün olmakla birlikte bunların sayısını arttırmak yerine bunların bahsettiği meseleler üzerinde durmak daha isabetli olacaktır. Mesela yukarıda zik-

³ Bkz. el-Bakara 2/26; el-Hac 22/ 5; el-Hucurât 49/7; el-Câşiye 88/17-20.

⁴ el-Mâide 5/54.

⁵ el-Bakara 2/165.

⁶ et-Tevbe 9/24.

⁷ el-Mücadele 58/22.

⁸ en-Nûr 24/52.

redilen Bakara suresine göre müminin vasfı Allah'ı sevmek demektir. Yani mümin olmak Allah'ı sevmek demektir ki kul olmanın ayırıcı vasfı Rabbini sevmekten geçerken ulûhiyetin temel vasfının da sevgi olduğu ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz ulûhiyet tabii olarak kul kavramını da gündeme getirmektedir. Kur'an ve İslâm istilâhında insan kul(abd) vasfıyla anılmaktadır. Kulluk da kendisine kul olunan varlığa karşı beslenen en ileri sevgi derecesini ifade etmektedir.⁹ Dolayısıyla kul, rabbini seven, ulûhiyet de sevilen bir varlık olmakta ve böylece Allah-insan ilişkisi kurulmaktadır. Mücadele sûresinde de kalbin sevmeye özelliği bulunduğu, ancak söz konusu sevginin tabii olarak insanın bizzat kendisi ve çevresine yönelik olduğu dile getirilmektedir. İşte iman sahibi olmak demek insanın fitratındaki bu sevginin gerçek kaynağının Allah olduğunun bilincine varmak ve diğer sevgileri de yok etmeden O'na yönelmek demektir. Buradan hareketle de kalbin birçok işlevi yanında sevginin fonksiyonel olduğu ve önemi bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak insandaki tüm bu sevgilerin düzenli ve doğru bir şekilde kullanılması ve bütün sevgilerin ötesindeki Gerçek Sevginin dikkate alınması gerekmektedir.¹⁰ Fitrat hadisi¹¹ de, kalplerin Allah'ı tanımaya O'nu tasdik edip dinini kabul edip etmeye uygun bir yapıda yaratıldıklarını göstermektedir. Hakkı bilmek onu sevmeyi, batılı bilmek de ondan nefret etmeyi gerektirir. Dolayısıyla fitrî yapıda hakkı sevip batıldan nefret etme kabiliyet ve kapasitesi vardır. Ancak kalp zaman zaman özelliklerini bozan etkiler altına girebilir. Bu bozucu etki ya kalbi hakkı tasdik etmekten alıkoyucu şüphelerden veya onu hakka uymaktan alıkoyan şehvetlerden ileri gelir.¹² Bu tür durumlardan uzaklaşmak da ancak imanla ve kalbin amelleri adı altındaki fiillerle mümkün olmaktadır.

KELÂMÎ EKOLLERE GÖRE SEVGİ VE İMAN

Allah'a imandaki sevginin gerekliliğine dair yukarıdaki açıklamalardan sonra imanın unsurları açısından sevginin yeri ve konumuyla ilgili İslâm düşünce tarihindeki duruma bakıldığında sevgiye genelde kalbin amelleri adı altında yer verildiği ve İslâmî mezheplerinin büyük çoğunluğu tarafından dikkate alındığı görülmektedir. Mesela Mürciî grupların büyük çoğunluğu bu hususa zaman zaman tasdikle birlikte çoğu zaman da Allah'ı bilme (marifetullah) içinde yer vermektedirler. Mesela Ebü'l-Hüseyn es-Salihî ve taraftarları imanî marifet olarak tanımlamışlardır ki onlara göre marifet Allah'ı sevmeyi ve O'ndan korkmayı kapsayan bir kavramdır.¹³ Yine bir Mürciî grup olan Yunusiyye'nin kurucusu Yunus b. Avn es-Simrî¹⁴ imanî

⁹ Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet* İstanbul 1987, s. 160.

¹⁰ İnsandaki sevgi çeşitleri ve bunun Allah'la bağlantısı açısından bk. Gazzâlî, *İhyâu ulumiddîn*, Dâru's-şuab, Beyrut ts., IV, 2574-2592.

¹¹ Bkz. Buhârî, "Cenâiz" 79, 80, 93; Müslim "Kader" 22-25.

¹² İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-feravâ* (haz. Amir Cezzâr Envar Bâz), Mustansıra 2005: Darü'l-vefa, VII, 324.

¹³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1950, s. 198; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 151.

¹⁴ Mürciî gruplar arasında yer alan Yunusiyye'nin nisbesi kaynaklarda farklılıklar bulunmaktadır. Eş'arî'nin *Makâlât*'ını neşreden Helmut Ritter es-Semerî ve eş-Şemerî şeklindeki farklı iki vecih tespit etmiştir (Eş'arî, *Makâlât* [nşr. Helmut Ritter], Wiesbaden 1980, s. 132), Daha sonra Amidî (*el-Ehkârü'l-efkâr*) ile İcî'nin (*el-Mevâkıf*) eserlerinde "Numeyrî" şeklinde geçmektedir. Şehristanî'nin matbu nüshasında da harekesiz metninin Nümeyrî ya da Nemirî şeklinde okunmaya müsaittir (Şehristanî, *el-Müel ve'n-Nihâl* [thk. Ali Hasan Fâûr- Abdülemir Ali Mühennâ], Beyrut 1990, I, 162 "Ne-

→

kalp ve dilde olduğunu ifade ettikten sonra kalbin fiillerinin marifetullah, Allah'ı sevmek ve O'na kalben boyun eğmek şeklinde olduğunu dile getirmektedir.¹⁵ Benzer tavır, Ebû Şemir ve müntesipleri tarafından benimsenmektedir, ancak onlar Yunus taraftarlarından farklı olarak imanın unsurları arasına dil ile ikrarı da almışlardır. Onların iman anlayışı da, marifetullah, Allah'a boyun eğme, O'nu kalben sevmek ve O'nun bir olduğunu ve benzerinin bulunmadığını ikrar etmek şeklindedir.¹⁶ Neccariyye ise imanın üç unsuru olduğunu söyledikten sonra bunlardan ikincisinin Allah'a boyun eğmek olduğunu ifade etmektedir.¹⁷ Ceylan ve taraftarlarına göre de iman marifetullah, Allah'ı sevmek, O'na boyun eğme ve Resülullah'ın getirdiğini dil ile ikrar etmeyi içine almaktadır.¹⁸ Cassan ve taraftarları ise imanı Allah'ı ve Resülünü bilmek, Allah'ın indirdiklerini ve Resülünün getirdiklerini ikrar etmek, Allah'ı sevmek, O'na karşı saygı duymak ve kibri terk etmek şeklinde tanımlamışlardır.¹⁹

Benzer yaklaşımın Mâtürîdî ve Eş'arî ulema tarafından da devam ettirildiği tespit edilmektedir. Mesela Ebû Hanife imanın inanan kimsede Allah'tan ümid edip korkmayı doğurması gerektiğini düşünmektedir. Eğer bir kimsede havf ve reca bulunmazsa iman da yoktur.²⁰ Yine ona göre mümin bir kimse tevhidi terk etmediği müddetçe bütün günahları işlemiş olsa da yine Allah düşmanı olmaz. Çünkü düşman düşmanına buğz ve nefret besler, noksanlık izafe eder. Hâlbuki mümin

→

mirî" şekli için bk. Sönmez Kutlu, "Mürçie", *DİA*, XXXII, 44). Ancak eserin Fransızca tercümesinde Belâzûrî'nin *Ensâbü'l-eşrâf*'ından hareketle Yunus b. Avn'ın Ebû Simr'in talebesi veya arkadaşı olmasından ötürü es-Simrî'nin daha uygun olduğu nakledilmektedir (bk. Shahrastani, *Livre des Religions et des Sects* (trc. Danile Gimaret-Guy Monnot, Leuven 1986, I, 421).

¹⁵ Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, ts. Kahire: Mektebetü İbn Sinâ, s. 178. Eş'arî Allah'ı sevmeye, Allah'a itaat etme ile kibri terk etmeyi de eklemiştir (Eş'arî, *a.g.e.*, s. 198). Benzer malumatın Şehristanî'de de olduğu görülmektedir. Hatta Nemirî bu konuda İblis'i örnek verir. Çünkü İblis Allah'ın vahdaniyetini bildiği halde Allah'a karşı kibir ve büyükleşmesinden dolayı kâfir olmuştur. "O yüz çevirip büyüklük tasladığından kâfirlerden oldu" (el-Bakara 2/34) şeklindeki âyet de, kalbinde Allah'a itaat ve muhabbet yerleşmiş olan kimsenin günah işleyerek Allah'a muhalefet etmeyeceğini ortaya koymaktadır. Bu vasıfları taşıyan bir kimsenin velev ki günah işlediği düşünölsün da onda var olan inanç ve samimiyet ona zarar vermez. Çünkü müminin cennete girmesi ameli ve taatinden ziyade ihlâs ve Allah'a olan sevgisinden dolayıdır (Şehristanî, *a.g.e.*, I, 162).

¹⁶ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 198. Bağdadî ise marifet ve Allah'tan geldiği konusunda ümmetin ittifak ettiği şeyleri ikrar etmek şeklinde tanımlamaktadır (Bağdadî, *a.g.e.*, s. 181). Şehristanî ise onlara göre iman hasletlerinden her biri iman olmadığı gibi bazısının da iman olmadığı kanaatinde bulduklarını söylemektedir. Aksine onlara göre İman hepsinin birleşmesinden oluşmaktadır (Şehristanî, *a.g.e.*, I, 167-168).

¹⁷ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 199.

¹⁸ Gaylaniyye'ye göre iman artıp eksilmez. Dolayısıyla onlar da bu konuda Ebû Şimr taraftarları gibi düşünmektedir. Ancak marifet konusunu da ikiye ayırmaktadır. İman bu marifetin ikincisine tekabül etmektedir. Birinci çeşit marifet kişinin kendisinin ve âlemin yaratıcısının olduğunu bilmek fitridir ve birinci çeşit marifettir ve bu çeşit marifet iman sayılmaz. İman sayılan marifet ise yaratıcının iki veya daha fazla olmadığını bilmek, Peygamber ve Allah katından gelen şeyleri bilmektir (Eş'arî, *a.g.e.*, s. 200; Şehristanî, *a.g.e.*, I, 168).

¹⁹ Bağdadî, *a.g.e.*, s. 179; Şehristanî, *a.g.e.*, I, 163-164.

²⁰ Ebû Hanife, "el-Alim ve'l-Müteallim", *Beş Eser* (nşr. ve trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 36 (27). Nitekim o ibadetle alakalı açıklamada bulunurken imanda itaat, havf ve recanın bulunduğunu, bu üçü olduğunda kişinin ibadet etmiş olacağını ifade ettikten sonra iman eden kimsede de havf ve recanın bulunmasının gerekli olduğunu söylemektedir. Aslında onun yukarıda zikredilen Ebü'l-Hüseyn es-Salihî ve Ebû Şimr gibi düşünürlerle paralel hareket ederek marifetullah içine tevazu ve muhabbet gibi duyguları da aldığı görülmektedir (bk. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* [trc. E. Ruhi Fiğlalı] Ankara 1981, s. 167).

büyük günah irtikâb etmesine rağmen Allah'ı her şeyden çok sever. Yine mümin ateşte yakılması yahut da Allah'a iftirada bulunması hususunda serbest bırakılsa; ateşte yakılmayı Allah'a gönlünden gelerek iftira etmeye tercih eder.²¹ Nitekim benzer tavır içinde bulunan Matürîdî de imanın dilin fiili değil de kalbin fiili (amelü'l-kalb) olduğu üzerinde durmaktadır.²² Aslında İmam Mâtürîdî, imanda kalp ile tasdiki esas almakla birlikte tasdike yüklediği anlam yelpazesi geniştir. Ona göre tasdik bilgiyle ortaya çıkan hakikati onaylamak manasında bir tasdik değildir, çünkü böyle bir tasdik teslimiyeti gerektirmez. Bunun yerine o, tasdik edilen şeyin bu tasdikten sonra insanın hayatına emredici ve kontrol edici bir güç olarak girmesinin gerektiği kanaatini taşımaktadır. Dolayısıyla tasdik, akli kavrayış veya aklın soyut hakikati onayından ziyade Peygamber'in ve getirdiği tebliğin doğruluğunu kabul ile söz konusu hakikatlerin bir hayat kanunu olarak işlev görmesi anlamına gelmektedir. Peygamberi ve getirdiğini kabulde aklın fonksiyonu bulunmakla birlikte bu hakikatlerin hayat kaynağı olarak işlev görmesinde aklın değil kalbin fonksiyonu ön plana çıkmaktadır.²³

Eş'arî ulemanın imanda sevgiyi yer vermesine gelince, onların temelde yukarıda zikredilen düşünürlerle paralel hareket ettiği söylenebilir. İbn Fûrek (v. 406/1015) Eş'arî'nin düşüncesinin Salihî'nin görüşlerini paylaşacak şekilde olduğunu şu şekilde aktarmaktadır: imanda tek özellik vardır ki o da Allah'ı, O'nun bir olduğunu, benzerinin olmadığını, ibadetin yalnızca O'na yapıldığını ve O'ndan başka itaat edilecek bir varlığın bulunmadığını bilmektir. Bundan başka bilginin alçakgönüllülük içinde boyun eğme (huzu) ve yüceltmeyi (tâzim) de kapsamı gerekmektedir. Aynı yaklaşım tarzı küfrün özelliğinin de bilgisizlik olduğunu ortaya koymaktadır. Marifetin zıddı olan bilgisizlik de nefret, büyükleme, küçümseme ve ilhad gibi duygusal ve ahlakî yönleri içermektedir.²⁴ Bu yaklaşımın uzantı-

²¹ Ebû Hanîfe, *a.g.e.* s. 25 (19).

²² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an* (thk. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, III, 163.

²³ J. Meric Pessagno, "Akıl ve Dinî Tasdik" (trc. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), *DEU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, İzmir 1994, s. 450-451.

²⁴ İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 151. Eş'arî imanda asıl olanın kalb ile tasdik olduğunu söylemekle birlikte tasdik ne olduğu konusunda cevapları farklılaşmaktadır. O, zaman zaman, tasdiki, Allah'ın varlığını, ulûhiyetini ve kadîm olduğunu bilmek olarak açıklar. Bazen de tasdik bir iç konuşma olduğunu, fakat bunun bilmeyi de içerdiğini ve bilmeden ayrı var olamayacağını söyler (Frank, "İlim ve Taklid", s. 87). Bundan başka o, kavramın Allah sevgisi ve ihtiramı gibi hususları da ihtiva edecek şekilde genişletilebileceğini de kabul etmektedir. Eş'arîlerin büyük çoğunluğu tarafından "taat"a denk olduğuna karşı güçlü muhalefet büyük oranda Haricilerin kullanımından kaynaklanmaktadır. "İman, temelde kabullenmenin takip ettiği bir tasdiktir; Allah'ın inayeti tasdik ve kabullenmenin her ikisi için gereklidir. Tasdik zihni bir amelîyedir, kabullenme bağlılığı sürdürmek ve Allah'ın emrine riayet etmek maksadıyla belli bir emek harcamaktır. Müminler inandıkları şeyi tasdik eden ve bundan başka amellerini de yerine getiren kimselerdir (bk. Frank, "İlim ve Taklid", s. 86). Dolayısıyla Eş'arî'nin iman teorisi içinde itaat kavramı vardır. Hatta o, bu kavramı şeklen hesaba almasa da tasdik ve imanın Allah'a karşı belirli tutum ve davranışları içerdiği ve gerekli olduğunu kabul etmektedir. Nitekim İbn Fûrek (*Mücerred*, s. 151, 8 vd) Eş'arî'nin tazim, huşu, sevgi, alçak gönüllülük, teslimiyet gibi hususları Allah'a ve Peygambere imanın şartlarından kabul ettiğini bildirmektedir. Bunlar gerçek anlamda Allah'a iman ya da O'nu bilmenin öncelikli sebebi olarak değil de imanın kriteri, onun tabii sonucu ve gerekliliği olarak kabul edilmektedir. Mutasavvîf bir Eş'arî olan Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) hocası Ali ed-Dekkâk da konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Allah'ı bilmenin işaretlerinden biri Allah korkusunun olmasıdır, bir kimsenin marifeti arttıkça, Allah korkusu da artar" (*er-Risale*, IV, 64). "Kişi Allah'ı yaratıcısı ve yöneticisi olarak inandığından dolayı, O'nunla ilgili bilgisi O'na mütevazı bir şekilde boyun

→

sında bulunan Teftazanî'de (v. 792/1390) tasdiki, onu haber verenin doğruluğuyla ilgili samimî bir benimseme ve kabul olarak tanımlamaktadır. Nitekim o, bu kavramın Farsça'daki karşılığının "gireviden" olduğunu söyler. "Gireviden" de inanmak, benimsemek ve boyun eğmek anlamlarına gelmektedir.²⁵ Bundan başka Teftazanî imandaki tasdikın mantıksal bir doğrulama anlamındaki tasdikten farklı olduğunu genişçe anlatmaktadır. Onun bu konudaki yaklaşımı da imandaki tasdikın marifetle bağlantılı olması ve kişinin iradesini kullanması açısından mantıktaki tasavvurların mukabili konumundaki tasdikten oldukça farklıdır, hatta imandaki tasdik özel bir tasdik olarak ele alınmalıdır.²⁶ Bu düşünce ekolüne göre imanın işlevsel olduğu organ kalptir, imanın asıl unsuru da tasdiktir. Dil ile ikrar müslüman muamelesi görmek için gereklidir. Dolayısıyla Kerramiyye dışındaki İslam düşüncesindeki mezhep ve yaklaşımların hemen hepsi, imanın kalbin işi olduğunu ve tasdikın imanda önemli bir yeri bulunduğunu farklı yaklaşımlarla dile getirmektedirler. Tasdikın tercih edilmesi de imandaki şüphe ve zannı bertaraf etmek amacıyla matuftur.

İBN TEYMIYYE'YE GÖRE İMAN

Bütün bu açıklamalardan sonra meseleyi farklı tarzda ele alan İbn Teymiyye'nin yaklaşımına gelince, ona göre imanda asıl olan tek bir unsur değil birden fazla unsur vardır. Ancak birçok İslâm düşünürü gibi ona göre de imanın yeri kalptir. Yani imanın aslı kalptedir.²⁷ Nitekim İbn Teymiyye de iman, söz ve amel tar-

→

eğmeyi de otomatik olarak getirir (*Mücerred*, s. 151; krş. Frank, "İlim ve Taklid", s. 93). Eş'arî'nin konuyla ilgili görüşleri geniş ve dağınık olmakla birlikte öğrencilerinin ondan farklı olarak imanda asıl unsurun tasdik olduğu kanaatinde oldukları görülmektedir (Watt, *a.g.e.*, s. 168-169).

²⁵ Teftazanî, *Şerhu'l-akaid*, İstanbul 1879, s. 55.

²⁶ Teftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd* (thk. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1998, V, 184-186. Aslında yukarıda nakledilen görüşler iki büyük ekol olan Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye'nin imandaki şüphe ve zannı bertaraf etmek amacıyla yoğun bir şekilde tasdik üzerinde durdukları ve ona imanın tümünü etki edecek anlam alanı verdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim bu anlayış İbn Teymiyye'nin endişelerinin aksine müslümanların amellerinde herhangi bir gevşeklik göstermeden bugüne kadar devam etmiştir. Eş'arî ve Mâtürîdî yaklaşımı devam ettiren Elmalılı da tasdiki, imanın tümüne etki edecek şekilde onun yalnızca kalpte olup biten bir şey değil de dile veya fiille yansıyan bir oluşum olduğunu ifade etmektedir. Yani tasdik olup bitmeyip aksine etkisi kalp ve lisanı da içine almaktadır. Nitekim onun tanım-lamasına göre tasdikın üç mertebesi bulunmaktadır.

-Birincisi kalbî tasdiktir ki bir kimsenin herhangi bir hükmü, sözü veya sözü dile getirenin doğruluğunu gönlünde itiraf edip emin olmasıdır. Bu anlamdaki ameliye de söz konusu hükmü, sözü veya söyle-yeni tasdik etmek manasına gelmektedir.

-İkincisi dille tasdiktir. Bu da kişinin kendi dışındakilere bu böyledir şeklinde sözle kalbindeki ifade etmesidir. Buradaki dille ifade de kalptekiyle uyumlu olup olmamaya göre ikiye ayrılmaktadır.

-Üçüncüsü de fiilî tasdiktir. Bunda da dille ifade edilene uygun şekilde fiilin ortaya çıkması beklenmektedir. Ancak burada da fiilin kalp veya dille uyumlu olup olmama açısından bazı mertebeleri vardır (Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, ts. Eser Neşriyat, I, 179). Bütün bunlar da imandaki asıl unsur olan tasdikın salt zihinsel bir olgu olmayıp dil ve eylemlerle irtibatlı bir kavram olduğunu ve onlarda bazı tezahür ve yansımalarının bulunduğunu ortaya koymaktadır.

²⁷ Aslında Kerramiyye dışındaki İslâm ulemasının büyük çoğunluğuna göre imanın aslı kalptedir. Yani imanın asıl unsuru içinde kalp bulunmaktadır (İbn Teymiyye, *Kitabü'l-İman*, ts. Dârü İbn Hâldun, s. 155-156). Nitekim Ebû Hanife de imanın aslı ve bulunduğu yerin kalp, onun ortaya çıktığı yerin ise beden olduğunu söylemektedir. "Bundan başka o eğer iman parmakta mıdır diye sorulursa evet par-maktadır, de! Parmak kesilince nereye gider diye sorulursa kalbe gider, de!" şeklindeki ihtimalî soru ve cevapla iman ile amel, kalp ile beden arasında bağlantı üzerinde durmaktadır ("el-Fıkhü'l-ebsat", *Beş Eser*, 64[53]).

zındaki yapıda olduğunu ve sözün kalpteki halinin marifet ve kalbin tasdiki, dildeki halinin ikrarı, amelin kalbe yönelik kısmının kalbin amelleri, bedene yönelik halinin de beden amellerini oluşturduğunu ifade etmektedir.²⁸ Aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere bu durum ona göre imanın tek bir unsurdan değil de birbirleriyle bağlantılı iç içe girmiş bileşik kaplar gibi birçok unsurdan oluştuğu kanaatini benimsediğini göstermektedir.

Yine o, Hasan Basri'den nakledilen “*iman gösteriş ve süs (tehalliden) olmadığı gibi temenni de değildir. Bunların aksine iman, kökü kalbin derinliklerinde olan ve kişinin yaptığıyla doğrulanan şeydir*” şeklindeki anlayışı benimsemektedir. Burada ifade edilen temenni, imanın dil ile söylenmesi, tehallî de insan bedeninin ibadet ve ahlak gibi eylemlerle süslenmesidir. Hasan Basri'den esinlenen İbn Teymiyye'nin imanın aslının, kökü kalbin derinliklerinde olan ve yapılan işlerle desteklenip onaylanan şey olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu durum, kalpteki fiilen işlenmek suretiyle ortaya çıkacağını göstermektedir. Çünkü amel gibi tabii bir sonucun yokluğu, söz konusu sonucun bağlı olduğu sebebin de bulunmaması ihtimalini akla getirmektedir. Dolayısıyla imandaki tasdikten sıradan herhangi bir haberi tasdik etmek gibi bir fonksiyonu olmadığı, onun bir takım gereklerinin bulunduğu ve bu gerekliliklerin tasdike, isimlendirilme sırasında dahil olduğu anlaşılmaktadır.²⁹

Bu açıklamalar da İbn Teymiyye'nin yaklaşımının, imanın kalpteki oluşunun yalnızca tasdikten ibaret olmadığı ya da iman teriminin karşılığının tasdik olmadığı şeklindedir. Ona göre lafız ve mana açısından bu iki kavramın birbirinden farklı anlam alanları vardır. Lafız açısından tasdik ile iman kelimelerinin birbirlerinin müteradifi olmamaları, birbirleri yerine kullanılmalarını engellemektedir. Nitekim tasdik her türlü haber hakkında kullanılırken imanın haber alanı ise yalnızca gayba yöneliktir. Mesela “bir sayı iki yarısıdır” veya “gök yerin üzerindedir,” gibi görünen âlem ve fizikî varlıklarla ilgili haberler tasdik edilir veya yalanlanır. İmana gelince, onun haberi tasdik alanına giren haberden oldukça farklı olup yalnızca gayba ilgili hususlara tekabül etmektedir.³⁰ Bundan başka tasdikten farklı olarak imanda ihbar, inşâ ve iltizam söz konusudur ki bu unsurları şu âyet gayet iyi bir şekilde izah etmektedir: *Allah Teâlâ peygamberler vasıtasıyla şu şekilde ahd almıştır: Andolsun size kitap ve hikmet verdim, imdi yanınızda bulunamı doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka inanmalı ve yardım etmelisiniz, bu şarta bağlı ahdimi kabul ve tasdik eder misiniz? Onlar “kabul ederiz” dediler. Allah “öyleyse şahit olun ben*

²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 171.

²⁹ İbn Teymiyye, *Kitabü'l-İman*, s. 251-252, 154. Aslında bu nokta daha ziyade amel-iman münasebetini ve bu konuda Cemal-Siffin savaşından itibaren tartışılıp üzerinde fikir beyan edilen meseleyi hatırlatmaktadır. Amelin imanla olan bağlantısı Cemal-Siffin'den itibaren İslâmî ekollerin gündemini oluşturup tartışılmıştır. Enfâl suresi 2. âyette müminin Allah'ın ismi zikredilince kalpleri titreyen, Allah'ın âyetleri okunduğu zaman da imanları artan ve Allah'a tevekkül eden kimse olduğunun anlatılması amelin imana dahil olmayıp iman gereklilikleri arasında yer aldığını göstermektedir. Ancak amel-iman münasebetinin konunun bağlamı ve zaman açısından burada ele alınıp incelenmesi mümkün olmakla birlikte İbn Teymiyye'den farklı olarak Ebû Hanife'nin yolunu benimseyen Ehl-i sünnet uleması tarafından amelin iman gereği değil de sonucu olduğu fikrinin benimsendiği görülmektedir.

³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 324.

*de sizinle beraber şahid olanlardanım*³¹ diye buyurmaktadır. Buradaki haber, mücerred bir haber olmayıp bizzat imanın gereği olarak Peygamber'e yardımı gerekli gören bir haberdir. Âyetten anlaşıldığı üzere soyut tasdik aksine imanda (ihbar) haber verme, verilen haberin inşa edilmesi ve söz konusu inşanın tabii sonucu olarak benimseme ve hayata geçirme şeklinde iltizamî unsur vardır. Bir kimseye içerisinde güven olmayan bir haber verildiğinde konuyla ilgili olarak o kimsenin böyle bir habere iman etmesi beklenmez. Çünkü iman etmek haber veren kimseye güvenin olduğu durumlarda söz konusudur. Verilen haberle ilgili ihtimaller üzerinden hareket edilirse haberi alan kimsenin, haber verene itaat etmesi veya etmemesi mümkündür. Yani işitenin itaatinin iman adını alması için tasdikle birlikte itaatın bulunması gerekir. Dolayısıyla imandaki tasdik haber veren kimseye itaatı da içermesi beklenmektedir.³² Bütün bu izahlar iman ve tasdik kavramlarının lâfzen birbirlerinin yerine kullanılmayacaklarını açıklamakla beraber, birbirleriyle bağlantısız olduklarını da ifade etmemektedir. Yani Allah'a iman edilirken söz konusu iman kavramının bünyesinde birçok unsurun yer aldığı, bunlardan birinin de tasdik olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İbn Teymiyye'ye göre söz konusu tasdik iman yerine konması hem doğru değildir hem de mümkün değildir. Aralarındaki bağlantıya gelince Allah'a iman edilirken Peygamber vasıtasıyla öğrenilen Allah'ın getirdiği şeyler de tasdik edilir. Yukarıdaki "gök yerin üstündedir" şeklindeki örnekten hareket edilirse böyle bir bilgiye iman edilmeyip tasdik edilir. Bunun sebebi de bu tür konuların duyularla idrak edilmesi, söz konusu haberin duyulur âlemle alakalı olması ve hakkında zannın mümkün olmaması, böyle bir habere iman edilmesini imkânsız hale getirmektedir.³³ Dolayısıyla gaybî olana iman edildiği halde Peygamberin söyledikleri ve getirdikleri tasdik edilir. Ancak bu konudaki tasdik mantıktaki tasdik gibi olmadığından farklı unsurları içermektedir. Mesela iman, güvenmek, huzur ve emniyet içinde bulunmak gibi anlamlarının olması, bu konuda haber verene güvenmeyi gerektirmektedir. Bu durum da imandaki tasdik itmi'nan ve emanet manalarını içerdiğini göstermektedir.³⁴ Yine bir kimse birinin söylediği haberi tasdik ettiği halde onun söylediklerine boyun eğip takip etmeyerek muhalefet edebilir. Bundan ötürü imandaki tasdik muvafakat, uyum ve boyun eğme kavramlarıyla beraber bulunması gerekir.³⁵ Yani tasdik Peygambere itaati ve güveni içermesi yanında söz konusu itaat ve güvenin de Peygamber'i sevmeyi beraberinde bulundurması gerekmektedir. Peygamber'i seven de hem ona itaat eden, hem de onun getirdiklerini yapan, yasakladıklarından kaçınan kimsedir. Nitekim "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın"³⁶ anlamındaki âyet de Allah sevgisinin otomatik olarak peygamberi sevme sonucunu beraberinde getirdiğini beyan etmektedir. Aynı zamanda bu âyet sevginin içe dönük durağan tasdik ile tamamen dışa dönük bedenî ameller arasına irtibatı sağlayacak bir fonksiyonunun bulunduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Allah ve

³¹ Âl-i İmrân 3/81.

³² İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 325.

³³ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 325-326.

³⁴ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-iman*, s. 248-250.

³⁵ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-iman*, s. 250.

³⁶ Âl-i İmrân 3/31.

Resûlünü sevmek psikolojik bir eylem olmakla birlikte psikolojik eylemler de haricî eylemler gibi gerçeklerdir. Bu yaklaşım da iç ve dış şeklinde keskin bir ayrıma gitmenin, hariçte bulunana iman tanımının dışında tutmanın mümkün olmadığını göstermektedir.³⁷

Bu tür açıklamalarıyla İbn Teymiyye imanın -özellikle Mürcie tarafından kabul edilen- "tasdik"ten ibaret olmasının doğru olmadığını ispat etmeye yönelmektedir. Bu amaçla o, iman ve tasdik tarifleri yaparak ikisinin birbirinin yerine kullanılmayacağını, imanın gaybla alakalı, tasdik ise bu dünyayla ilgili ve imanın genel, tasdik ise imanın altında bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Onun yönelttiği diğer bir itiraz da imandaki aslî unsurun tek başına tasdik değil, tasdik yanında kalbin amellerinin de bulunması şeklindedir. Nitekim onun anlayışına göre tasdik esas alındığında ikrar ve amel şeklindeki diğer unsurlar birbirinden bağımsız olacağından bunların birbirleriyle bağlantılarının kurulması gerekmektedir. İşte söz konusu bağlantıyı temin edecek şey de kalbin amelleridir. Kalbin amelleri de zarurî olarak haricî beden amellerine ihtiyaç duymaktadır. Böylece tasdik yanında bulunan Allah'ı ve Peygamberini sevmek de imanın cüzünü oluşturmaktadır. Aynı şey Allahın insana yapmasını emrettiği şeyin sevilmesi ve yasakladığı şeyin sevilmemesi için de geçerlidir. Bu düstur sayesinde kişi yaptığı şeyi sever, yasaklanan şeyleri yaptığında da üzülür. Bu durum İbn Teymiyye'nin diğerlerinden farklı olarak kalbin faaliyetini tasdik ile sınırlamayıp daha geniş tuttuğu ve tasdik yanında bulunması gereken şeylere yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Onun anlayışına göre kalpte söz ve fiilin her ikisi birden bulunmaktadır. Kalbin sözü tasdiki meydana getirirken kalbin ameli de sevgidir. Kalpteki söz ve fiilin tezahürü bedende ortaya çıkmaktadır. Kalpteki tasdik tezahürü olarak dilde ikrar oluşurken kalbin ameli olan sevgi neticesinde de bedende ameller meydana gelmektedir. Dolayısıyla imanın aslî unsuru yalnızca kalpteki tasdik değil, aynı zamanda kalbin amelini oluşturan sevgidir.³⁸ Diğer bir ifadeyle kalpte yalnızca tasdik değil, içinde

³⁷ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı* (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul 1984, s. 208-209.

³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetâvâ*, VII, 337, ayrıca bak. 331-332. Aslında Ebû Hanife de -yukarıda ifade edildiği üzere- imanda sevginin bulunduğunu kabul etmekle birlikte onun meseleyi şekillendiriş biçimi farklı olduğundan konuyla ilgili açıklama ve yorumları da tabii olarak farklıdır. Ona göre günah işleyen kimse Allah'ı sevmediğinden veya O'ndan korkmadığından dolayı günah işlemiş değildir. Bilakis mümin, büyük günah işlemekle birlikte Allah'ı her şeyden daha fazla sever. Nitekim bu kimse ateşte yakılmakla isteyerek Allah'a iftirada bulunma arasında muhayyer bırakılsa ateşte yanmayı tercih eder. Bu durum babasını seven fakat ona isyan eden çocuğun durumuna benzer, şehvet üstün geldiğinden Allah'a isyan etmiştir. Bundan başka kişi, günah işlerken azaba çekileceğini düşünerek değil de Allah'ın affedeceğini veya hastalık ve ölümden önce tövbe edeceğini umduğundan dolayı günah işlemiştir ("el-Âlim ve'l-müteallim", s. 25 [19]). Bütün bunların yanında kişi günah işlerken iman ettiği Allah, kitaplar ve resuller konusunda herhangi bir şüpheye düşmez. Hatta bu durum dünyadaki korkularla karşılaştırıldığında daha da iyi anlaşılır. Çünkü insandan musibet anında düşmandan korkma feryat etme ve sürçme gibi şeyler hâsıl olduğu halde Allah ve Allah katından gelen şeylerde herhangi bir şük ve şüphe ortaya çıkmaz (Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 20 [15]). Bu da kişinin günah işlerken Allah'a imanında veya sevgisinde herhangi bir değişim olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla kişi günah işlediğinde görünürde Allah'a isyan etmiş ve isyanı sebebiyle şeytana itaat etmiş ve rıza göstermiş gibi olsa da aslında o, işlediği günahıtan ötürü şeytana itaat eden, onun rızasını isteyen ve ona yönelen bir kimse değildir (Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 36 [27]). Dolayısıyla "iman bütün dinî görevlerin yerine getirilmesinin adı" değildir. Böyle düşünen kimse temelsiz bir iddia bulunmuştur. Yine Kur'an "*Ey iman edenler!*" hitabını bazı farzları terk edene de yöneltmiştir. Şayet iman bütün görevlerin adı olsaydı kişilere "*Ey kısmen iman edenler!*" veya "*Ey bazı görevleri hariç tutarak iman edenler!*" diye hitap edil-

Allah sevgisi, Allah korkusu ve Allah'a tevekkül gibi şeylerin bulunduğu kalbin amellerinin de bulunması gerekmektedir. Nitekim ona göre kalbin amellerinin imana dâhil olması, namaz, oruç gibi zahîrî amellerin dâhil olmasından çok daha önemlidir.³⁹ Aslında Allah'ı ve Resulünü sevmek imanın bizzat kendisi olduğu gibi Allah'ın emrettiği şeyleri sevmek ve Allah'ın yapılmasını istemediği şeylerden nefret etmek de kalbî ameller adı altındaki imanın özünü oluşturmaktadır. Nitekim Peygamber'den nakledilen birçok hadis de bu durumu desteklemektedir. Mesela "yaptığı iyiliğe sevinen, kötülüğe de üzülen kimse mümindir"⁴⁰ şeklindeki rivayet bunlardan biridir. Böyle bir kimse iyilik yapmayı sever ve iyilik yaptığından bundan haz duyarken kötülükten de nefret eder, kötülüğü ise karşı konulamaz bir istek neticesinde yaptığından bundan üzüntü duyar. Mesela bir zânî, zina ettiği zaman bu fiili nefsinde sevdiğinden dolayı yapmıştır. Eğer kalbinde bu fiili işlemeye engel olacak Allah korkusu ya da bu arzusunu yenecek Allah sevgisi olsaydı zina etmezdi. Yani kişi gerçek anlamda ihlâs sahibi olsaydı bu fiili işlemezdi. Bunun için her tasdik sahibi kimsede tasdik yanında gerçek ve kâmil bir Allah ve Peygamber sevgisi, Allah korkusu ve tevekkül ile yapılan işlerde ihlâs sahibi olma gibi gerekli iman halleri bulunmalıdır.⁴¹ Nitekim böyle bir kalp kaçınılmaz olarak bedende kendine çıkış yolu arar, beden de kalbin isteğine karşı koyamaz. Yani kalbin salih ve iyi olması bedeni etkilerken beden de kalbe rağmen bir şey yapar konumunda olmaz. Zira kalbin iyiliği bedenini iyi olmasını temin ederken kalbin kötülüğü de bedenini kötü olmasına sebebiyet verir. Konuyla ilgili şu hadis de meselenin anlaşılmasına zemin hazırlamaktadır: "Dikkat edin bedende bir et parçası vardır ki o iyi olunca tüm beden iyi olur, o kötü olunca tüm beden kötü olur, işte o kalptir."⁴² Ebû Hureyre'den nakledilen diğer bir hadiste de kalp padişaha, organlar da padişahın askerlerine benzetilmiştir. Bu temsili anlatımla da padişahın iyi veya kötü olmasının otomatik olarak askerlere etkisi üzerinde durulmuştur.⁴³ Bu durum - yukarıda da izah edildiği üzere- kalbî amellerin durağan olmayıp zarurî olarak harici beden amellerine ihtiyaç duyduklarını göstermektedir. Bu noktadan hareket edilince, Allah'ın insana yapmasını emrettiği şeyin sevilmesini ve yasakladığı şeyden nefret edilmesi sonucunun dikkatten uzak tutulmaması gerekmektedir. Nitekim bu hali benimseyip içselleştiren kimse yaptığı şeyi severken, yasaklanan şeyleri yaptığında da üzülür.⁴⁴

→

mesi gerekirdi. Şu halde "iman"ın, dinin bütün görevlerinin değil de kalbe ait özel bir görevin adı olduğu anlaşılmaktadır (Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid* [trc. Bekir Topaloğlu], Ankara 2002, s. 495).

³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 311.

⁴⁰ Tirmizî, "Fiten" 7; Ahmed b. Hanbel, I, 18, 26, III, 446.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Kitabü'l-imân*, s. 262-263. Zinâ eden kimseyle ilgili Ebû Hanife'nin görüşleri ise daha farklıdır. O, "Mümin zina edince başından gömleğinin çıkarıldığı gibi imanı da çıkarılır. Tövbe edince de iman kendine tekrar iade edilir" (Ebû Dâvûd, "Sünne" 15; Tirmizî "İman" 11) şeklindeki hadisin Kur'an'a muhalif olduğunu söyler. Daha sonra o, Kur'an'da geçen "zinâ eden kadın ve erkek" (en-Nûr 24/2-3) şeklindeki âyette zina eden kadın ve erkekten bahsedilirken mümin vasfının nefyedilmediğini dile getirir. Yine "sizden fuhuş irtikâb edenlerin her ikisini de" (en-Nisâ 4/16) anlamındaki âyette inananlara değinilirken Allah'ın sizden şeklinde bir ifade kullanması, bu kimselerin Yahudi ve Hıristiyan değil de bilakis mümin olduklarını göstermektedir ("el-Âlim ve'l-müteallim", s. 31-33 [24-25]).

⁴² Buhârî, "İman" 39; Müslim "Müsâkât" 107.

⁴³ İbn Teymiyye, *Kitabü'l-imân*, s. 164.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Kitabü'l-imân*, s. 262.

İbn Teymiyye mizacı gereği ısrarcı olmanın yanı sıra tabiatındaki sertlik, meseleleri ele alırken İslâm düşüncesinin hemen tamamını eleştirmeyi kendine ilke edinmesine sebebiyet vermiştir. Bu durumun tabii bir neticesi olarak o, iman konusunda kelâmın tutum ve durumunu eleştirmede ısrarcı olduğundan tasdikın asıl ve tek unsur olmasının amelsizliğe sebebiyet verecek bir yolu açtığını değişik açılardan ifade etmektedir.

Bir şeyi ispat etmenin aslı o şeyi sevmek, reddetmenin aslı da nefret etmekten geçmektedir. Bu durum nefsin bir şeyin varlığını veya yokluğunu duyup hissetmesiyle yakından alakalıdır. Nitekim nefis bir şeyin kendisini veya özelliklerini hissederse söz konusu şeyin varlığına inanır ve onu tasdik eder. Eğer inandığı şeyde kemal sıfatları varsa onun yüceliğini ve keremini de kabul eder, O'nu tasdik eder ve över. Böylece sevilen ve ilâh kabul edilen bir varlığa iman etmek de insanı mutlu eder. Bu şekildeki imanın aslı da kalbin sözü olan tasdik ile kalbin ameli olan teslimiyet şeklindeki sevgidir. Nitekim hiçbir şey de kulların ruhuna Allah kadar uygun ve tatmin edici değildir.⁴⁵ Bu şekildeki psikolojik yaklaşımlar da makalenin konusu olan imandaki Allah sevgisi ve korkusunun en az tasdik kadar önemli olduğunu ve imanın özünü oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim "*O sizi kalplerinizde iktisap ettiğiniz şeyden dolayı sorumlu tutacaktır*"⁴⁶ mealindeki âyet de psikolojik hal veya fiilin bedenî fiiller kadar önemli olduğunu izah etmek yanında insandaki fiilin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiğini de göstermektedir.

İbn Teymiyye'nin önemine işaret ettiği Allah sevgisi ve Allah korkusu gibi hal ve hareketler, sufi psikolojide Allah'a ulaştıracak haller, makamlar ve mertebelere denk gelmektedir. Ancak söz konusu haller de tek bir çeşit ve şekilden meydana gelmemektedir: bu amellerin bir kısmı Allah ve Resulü tarafından gerekli görülmüş imanın zorunlu unsurlarını oluştururken, bir kısmı da Allah ve Resulünün sevdiği halde gerekli görmediği halleri meydana getirmektedir. Bu kategori içindeki eylemlere de bir nevi imanın müstehapları denilmektedir. Birinci kategorideki söz konusu psikolojik haller her mümine gereklidir ve bu kimseler, Kur'an tarafından sağ taraf (ashabu'l-yemîn) olarak isimlendirilmektedir.⁴⁷ İkinci kısımdakiler ise Allah'a en yakın olanlar (mukarrabûn) kavramı⁴⁸ çerçevesinde mütalaa edilmektedir. Birinci kategorideki her mümine gerekli olan kalbin fiilleri arasında da şu tarz sevgiler yer almaktadır: Allah ve Resulünü, onlar dışındaki her şeyden her şeyden daha fazla sevmek, gerektiğinde mal ve evlattan feragat edip Allah ve Resulü adına cihad edebilmek, Allah'ın yarattıklarından değil de yalnızca Allah'tan korkup yalnızca O'ndan ümit etmek.⁴⁹

İmanın unsurları içinde tasdik ikrar ve amelin yanında bir de marifet (bilgi) adı altında bir unsur daha vardır. Marifet de imanda olması gereken unsurlar arasında bulunmakla birlikte İslâm düşünürlerinin çoğuna göre bulunmadığında imansızlıktan bahsedilmez. İbn Teymiyye ise imanın tüm unsurlarının birbiriyle

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, II, 30.

⁴⁶ el-Bakara 2/225.

⁴⁷ el-Vâkıa 56/27, 38, 90-91; el-Müddessir 74/39.

⁴⁸ el-Vâkıa 56/11; el-Mutaffifin 83/21, 28.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Kitabü'l-imân*, s. 167

bağlantılı olduğunu düşündüğünden bilgiyi tasdik ve kalbin amelleriyle bağlantılı olarak ele almıştır. Ona göre sevilen bir şeyin varlığını bilmek onu sevmeyi, saygı-değer bir şeyin varlığını tanımak, onu saymayı ve çekinilecek bir şeyin varlığından haberdar olmak da ondan çekinmeyi gerektirir. Dolayısıyla Allah'ı bilmek ve -O'nu soyut olarak değil de isim ve sıfatlarının da farkına vararak- tasdik etmek, O'na kalben sevgi beslemeyi, saygı duymayı ve O'ndan çekinmeyi gerektirir. Bu da O'na itaat etmeyi isteyip O'na isyan etmekten hoşlanmama sonucuna varılmasını sağlar.⁵⁰ Özetle tasdik gibi marifet de kalbin amellerini gerektirmektedir. Tam burada nefiste bulunan iki gücün varlığını hatırlamakta fayda vardır: Birincisi uygun ile zıt olanı fark edip algılamak, bunları bilip tasdik etmek. İkincisi ise uygundan hoşlanıp zıttan nefret etmektir. Nitekim nefisteki güçlerin harekete dönüşmesi de korku ile ümidi, uygun ile zıddı algılama sonucunda oluşmaktadır. Çünkü uygunu idrak etmek hazzı, ferahlığı ve sevinci oluştururken zıddı algılamak da elemi ve kederi gerektirmektedir.⁵¹

İmanla ilgili diğer bir esas da iman güçlü olunca unsurları arasındaki karşılıklı tutkunluk ve bağlılığın da güçlü olması, zayıf olunca söz konusu bağlılığın da zayıf olmasıdır. Yani kalpteki tasdik, marifet, Allah ve peygamber sevgisi güçlü olunca bu durumun etkisi kaçınılmaz olarak fiillerde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kur'an'da geçen *onlar gerçekten Allah'a peygambere ve peygambere indirilene inansalardı, inkârcıları dost edinmezlerdi*,⁵² şeklindeki âyet yanında *Allah'a ve ahiret gününe inananlar babaları, oğulları, kardeşleri ve akrabaları da olsa Allah ve Resûlüne düşman olanlarla dostluk kurmazlar*⁵³ şeklindeki beyanlar imanın bu durumu engellediğini beyan etmektedir. Bu durum imanın unsurları arasındaki irtibattan hareketle inananların farklı olabileceği ihtimali yanında imandaki üst düzey sevginin hayata yansımalarının da güçlü olacağını ve özellikle bilgi ve sevginin güçlü olmasının, imanın diğer unsurlarına da güç vereceğini göstermektedir. Nitekim onun ortaya koyduğu bu irtibat sayesinde batına yönelik olan marifet-tasdik ve kalbin amellerinin gücü fiillerin güçlü olmasını sağladığı gibi aksi de geçerlidir. Yani bedenî amellerdeki artış ve güç de tekrar bâtına etki ederek onların yeniden daha güçlü olmasını temin etmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre tasdik, marifet, kalbin ameli ve harici ameller şeklindeki kavramlar, -yukarıda da ifade edildiği üzere- imanın birbirinden bağımsız değil de aksine birleşik kaplar gibi birbirini destekleyip gerektiren unsurlarıdır. Kendi tezini ispatlarken o her zamanki gibi bu konuda kelâmcıları ve özellikle Eş'arî düşüncüyü eleştirmektedir. Onun tezinin ispatlamak amacıyla ileri sürdüğü itiraz, iman açısından insanların inananlar ve inanmayanlar adı altında iki gruba ayrılıp eşit değerlendirmelerinin mümkün olmadığı şeklindedir. Yani imanı tasdikten küfrü de tekzipten ibaret görmek inananları ve inanmayanların her birini eşit de-

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 322.

⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 323. Marifet ve sevgi arasındaki bağlantıyla ilgili olarak bk. Hülya Alper, "Sevgi-Bilgi İlişkisi Bağlamında İnsan ile Allah Arasındaki Sevginin Mahiyeti", *MÜİFD*, sy. 30(2006), s. 5-19.

⁵² el-Maide 81.

⁵³ el-Mücadele 58/22; bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 320.

gerlendirme sonucunu doğurur ki bu da mümkün değildir. Nitekim ona göre iki tür imandan bahsetmek mümkündür:

- Birincisi tüm insanlarda özdeş olan küllî iman,
- İkincisi de kişiden kişiye değişebilen ve kişiye has olan imandır.

Bütün insanlarda özdeş olan ve bireyden bireye farklılaşma göstermeyen birinci kategorideki iman küllîdir ki söz konusu küllîler de dış dünyada gerçeklikleri bulunmayan insan zihnindeki mahiyetlerdir.⁵⁴ Küllîlerden başka bir de özeller vardır ki ona göre üzerinde tartışılan iman bu şekildeki müşahhas olandır. Diğer bir ifadeyle onun açısından iman küllî olmayıp bizzat müşahhasıdır. Nitekim insan olarak insan, hayvan olarak hayvan, varlık olarak varlık, siyahlık olarak siyahlık gibi şeylerde artma ve eksilmeden bahsedilmez. Çünkü bu tür şeyler tüm şart ve vasıflardan uzak, soyut kavramlardır ve görünen dünyadaki varlıklar olmayıp yalnızca zihindeki mahiyetlerdir. Örnek üzerinden anlatırsak Zeyd'in insanlığı ile Amr'ın insanlığı birbirine benzer, fakat her ikisi bir ve aynı şey değildir. Bunların her biri aynı insanlık cinsini paylaşmakla birlikte söz konusu paylaşımları dış dünyada müşahhas olmayıp yalnızca zihinlerde var olan küllîler şeklindedir. Böylece o, başta Mürcie olmak üzere imanın asıl unsurunun tasdik olduğunu ve bir defa tasdik olduktan sonra bunun tezkib dışında değişmeyeceğini, imanda artma veya eksilme olmayacağını ileri süren anlayışın insan zihnindeki soyut kavramlara benzediğini, dış dünyada gerçekliği bulunmadığını ifade etmektedir. Nitekim bu şekildeki iman tanımlaması da, varlığı ve yokluğu tanımlanamayan mahiyet gibidir.⁵⁵ Ona göre bütün bu açıklamalar soyut ve mutlak gerçeğin yalnızca zihinde olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan insanlar bazı şeylerin birbirlerinden üstün ve farklı olduklarını söylerken objektif ve müşahhas olan dünyadan hareket etmektedirler. Diğer bir ifadeyle imandan konuşulurken zihinlerde var olan ve dünyada karşılığı bulunmayan soyut şeylerden hareket edilmez.⁵⁶

İmanın unsurları arasındaki bu yaklaşım neticesinde İbn Teymiyye, bilginin, kalbin amelleri ve zahiri amellerin her fertte farklı olabileceğini, bunların farklılığın da her bir kimsenin imanının farklılığına sebebiyet vereceği düşüncesindedir. Nitekim bu tezini ispatlamak amacıyla o, imanının artmayacağını düşünenlerin delillerini ele alıp geçersizliğini ispatlama yoluna gitmektedir.⁵⁷

⁵⁴ Nitekim İbn Teymiyye meseleyi bu şekilde ortaya koyarken Eflatunun ideler âleminin tutarsızlığını ele alıp eleştirmiştir. Bundan başka İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin takipçisi olduğu Ahmed b. Hanbel'e kadar uzamaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel de Ebû Hanife ve onun gibi düşünenlerin şu şekildeki düşünceleri eleştirmektedir: İman amelsiz sözdür. Bir müminin imanı derece itibarıyla diğer bir mümininkinden üstün değildir. İnsanların, meleklerin ve nebilerin imanı aynıdır. İman artmaz ve eksilmez (bk. Watt, *a.g.e.*, s. 152).

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Kitabü'l-İman*, s. 348-350.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 314.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 343-344. Ebû Hanife'ye göre iman edenler iman ve tevhid açısından birbirlerine eşit oldukları halde amel açısından birbirlerinden farklıdırlar. Ona göre iman, iman edilmesi gereken şeyler açısından artıp eksilmediği halde yakın ve tasdik açısından artabilir. Dolayısıyla o, imandaki belirleyici ve aslı unsuru kalpteki tasdik olarak kabul ettiğinden onun artma ve eksilmesini, kuvvetlik ve zayıflık açısından mümkün görmektedir (Alî el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut, 1984, s.127). Çünkü imanının artması ancak küfrün azalmasıyla, eksilmesi de küfrün artmasıyla olur ki bu da bir kimsenin aynı zamanda hem mümin hem de kafir olması demektir. Hâlbuki böyle bir şey imkânsızdır. Dolayısıyla amel imandan ayrı, iman da amelden ayrıdır. Müminin çoğu zaman

→

İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu sistemin en büyük açmazı, imanın bütün unsurlarını birbiriyle bağlantılı kılması ve söz konusu bağlantı neticesinde eleştirildiği kelâmcıların aksine küfre giden yolu kolaylaştırmasında ortaya çıkmaktadır. Ancak o, söz konusu tehlikeli durumun önlemını almak amacıyla bazı yaklaşımlarda bulunarak bu durumun mümkün olmadığını şu şekilde izah etmektedir: İman konusunda tartışmaların anlaşılması için şu iki hususun açığa çıkması gerekmektedir: imanın bütününe meydana getiren unsurlar yok olma ve var olma açısından birbirine bağımlılar mı?⁵⁸ Birinci husustan hareket edildiğinde şu esasın akılda bulundurulması gerekmektedir: bir şey ister ayn ister araz olsun o şeyin bazı unsurları yok olunca geride kalan unsurları bazen yok olur bazen de yok olmaz. Yani bütün halindeki bir varlığın bazı unsurlarının yok olması geride kalan unsurların da yok olması anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle bir varlık ister bileşik, ister sentez veya başka bir şey olsun onun bazı elementlerinin veya birimlerinin yok olması, diğer element veya birimlerinin de yok olması anlamına gelmez. Yani birleşik bir varlık kendine has terkiibini muhafaza ettikçe var olmaya devam eder.⁵⁹ Nitekim birçok unsurun birleşmesinden meydana gelen imanı anlatırken Hz. Peygamber de iman yetmiş küsur şubedir ifadelerini kullanmaktadır. Onun en üst derecesinde kelime-i tevhid, en aşağısında da yoldan insanlara zarar verecek bir şeyi kaldırmak vardır.⁶⁰

→

amelden muaf tutulması da iman ile amelin birbirinden ayrı şeyler olduğunu ortaya koymaktadır. Mesela fakir bir kimsenin zekât vermesi gerekmez denir, ancak bu, fakirin iman etmesi gerekmez demek anlamına gelmez ("Ebû Hanife'nin Vasiyyeti", *Beş Eser*, s. 87[60]). Aslında bu tür yorumlarıyla Ebû Hanife'nin iman anlayışının bir kimseyi ümmetin mensubu kılmaya matuf olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ümmete mensup olup olmamak arasında ortak bir mekan olmadığından insanlar inananlar inanmayanlar veya cennetlikler cehennemlikler şeklinde ayrılmaktadır (Watt, *a.g.e.*, s. 166). Tam bu noktada İslâm'ı gündeme almak gerekmektedir ki o da Allah'ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. Sözlük açısından iman ve İslâm kavramları arasında fark vardır. Ancak İslâmsız iman imansız da İslâm olmaz. Onların arasındaki ilişki bir şeyin içi ve dışı gibidir. Din ise iman, İslâm ve şeriatların hepsine birden verilen isimdir (Ebû Hanife, "el-Fıkhu'l-Ekber", *Beş Eser*, s. 74-75[58]). Nitekim İmam Mâtürîdî de iman ile İslâm'ın son tahlilde aynı şey olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre her müslim mümin, her mümin de müslimdir. Kişi imanın bütün şartlarını yerine getirdiği halde müslüman olmaması veya İslâm'ın bütün şartlarını yerine getirdiği halde mümin olmaması akıldan uzak bir şeydir. Yine kişiyi İslâm'dan çıkaran davranış imandan da çıkarır. Dolayısıyla iman, salih amel ve teslimiyet arasında sıkı bir bağlantı vardır. Hatta iman İslâm'dan ibarettir ya da iman ile İslâm'ın mahiyetleri aynıdır. el-Hucurât (49/14) suresinden İslâm'ın boyun eğip teslim olmak anlamına geldiği anlaşılmaktadır. İslâm'ın terim manası din anlamına gelmekle birlikte onun yalnızca zahiri amellerden ibaret olduğu manasına gelmez. Çünkü İslâm, münafıkların ortaya koudukları şahadet ve amellerden farklıdır (Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 514-520. Ehl-i sünnetin diğer kanadında yer alan Eş'ariyye de imandaki tasdik bir cezm hali olduğunu kabul ettiklerinden onlar da tasdikte herhangi bir artma veya eksilmeden bahsedilmeyeceği kanaatindedirler. Artmanın olabileceği şey ise taattır. Dolayısıyla imanın aslında değil de kemalinde artma olabilir. Nitekim (el-Enfâl 8/2; el-Feth 48/4) gibi surelerde bahsedilen imandaki artışın üç şeklinden söz edilebilir. Bunlardan birincisi imandaki devam ve sebatıdır; ikincisi inanılacak şeylerdedir; üçüncüsü de imanın sonucundaki nur veya ışıktır (Teftazanî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 210-211).

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-feravâ*, VII, 315.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-feravâ*, VII, 315. Ebû Hanife ise imanın lisan ile ikrar ve kalb ile tasdik olduğunu söyledikten sonra sadece ikrarın iman olmayacağını, eğer böyle olsaydı münafıkların mümin olması gerektiğini, sadece marifetin de iman olmadığını, eğer olsaydı bütün kitap ehlinin mümin olması gerektiğini dile getirmektedir (Ebû Hanife, "Ebû Hanife'nin Vasiyyeti", *Beş Eser*, s. 87 [60]).

⁶⁰ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 14; Neseî, "İman", 16; İbn Mace "Mukaddime" 9.

Ancak burada bazısı yok olan şeyin geride kalanının durumunun ne olacağı meselesi tartışılırken akılda bulundurulması gereken şey, bileşik madde ve kavramın nasıl bir şey olduğuyla ilgilidir. Aslında mürekkep şeyler isimlendirme sırasınca terkinin gerekli olup olmaması açısından ikiye ayrılmaktadır. Mesela on sayılı birinci kategoriye girmektedir ki bazı unsurları yok olunca geriye kalan şey aynı ismi almaz. Bu kategorideki şeylerin unsurlarının tamamı benzerlerden oluşmaktadır. Çoğu farklı unsurlardan meydana gelen terkipler ise ölçülebilir ve tartılan buğday yığını gibi şeylerdir. Bunlardan bazısı yok olunca söz konusu terkinin ismi geride kalanla devam eder. İbadetler, Kur'an ve iman gibi şeyler bu tür terkipler arasında yer almaktadır. Nitekim buğday yığınının bir kısmı eksilse yine buğday yığını diye isimlendirmeye devam eder. Bundan başka elimizdeki Kur'an'ın nuzulü düşünülünce o başlangıçta tam olmadığı halde Kur'an diye isimlendirilirken vahiy tamamlandıktan sonra da Kur'an ismini almıştır. Yani Kur'an'ın bütününe Kur'an dendiği gibi cüzlerine ve surelerine de Kur'an denmektedir. Bütün bitki ve hayvan isimleri de bu kategori altına girmektedir. Mesela bir ağaç kök, gövde, dal ve yapraklardan oluşmaktadır. Ancak yaprakları dökülse, bazı dalları kesilse ağaç hala ağaç ismini almaya devam eder. Bu tür terkipler diğerine göre oldukça çoktur.⁶¹

SONUÇ

Sevgi insan hayatında kaçınılmaz bir olgu olduğu gibi iman da din ve Allah-insan ilişkisi açısından hayatî önemi haiz hususların başında gelmektedir. İslâm ulemasının geçmişten bugüne gelen serüvenine bakıldığında imanda sevgiyi ele alış biçimlerinin birbirinden farklı konum ve durumda oldukları anlaşılmaktadır. Söz konusu farklı duruşun bir tarafında makalenin de konusunu teşkil eden Selefi ulemanın önemli temsilcileri arasında yer alan İbn Teymiyye bulunurken diğer kanda Sünnilik içinde yer alan Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye yer almaktadır. Bu makalede özellikle İbn Teymiyye'nin iman amel münasebeti bağlamında sevgiye verdiği değer ele alırken ameli imanın dışında bırakmakla eleştirdiği ulemanın görüşlerine de yer geldikçe değinilmeye çalışıldı. Ancak imandaki aslî unsurun tasdik olduğunu ilk defa gündeme getiren Ebû Hanife'nin konuya dair görüşlerinin hemen tamamına da konunun akışına göre dipnotta değinilmeye çalışıldı. Bu şekildeki işleyiş sonucunda da İslâm düşüncesinde Sünnilik adı altındaki ekollerin biri birlerinden farklı iman anlayışlarının bulunduğu ortaya konmuş oldu. Düşünce sistemleri incelendiğinde her iki iman anlayışının da, kendi tavır ve tarzlarının gerektirdiği şekilde sevgiye yer verdikleri söylenebilir. Farklılığın nedenine gelince Mâtürîdî ve

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-feravâ*, VII, 316-317. Ebû Hanife'ye göre Allah, insanlara imandan sonra bazı şeylerden sorumlu tutmuştur. "İman eden kullarıma söyle, namazı dosdoğru kılsınlar" (İbrahim 31). Nitekim "ey iman edenler size kısas farz kılındı" (el-Bakara2/178), "Ey iman edenler Allah'ı çok anın" (el-Ahzab 41) şeklindeki âyetler amelin imana dâhil olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü farz kılınan şeyler iman olsaydı onları yapana kadar Allah kullarını mümin diye isimlendirmezdi. Yine bu âyetler amelin iman olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü müminler imanlarından dolayı namaz kılıp oruç tutarlar, yoksa namaz kıldıklarından dolayı iman etmiş değillerdir. Yani bu durum, onların iman ettikten sonra amelleri yerine getirdiklerini göstermektedir. Nitekim Ebû Hanife bu hususu, borçlu kimse örneğiyle açıklar. Borçlu önce borcunun var olduğunu bilip kabul eder daha sonra öder. Bu durum tersine çevrilmez. Yani önce ödeyip sonra borcun olduğu kabul edilmez. Borcun kabul edilmesi ödenmeden dolayı değil; bilakis ödenme borcun kabul edilmesinden ötürüdür (Ebû Hanife, "el-Âlim ve'l-Müteallim", s. 17-18 [12-13]).

Eş'arî ulemâ imanı soyut karakterli ve insanın iradî bir eylemi olarak ortaya koyduklarından doğrudan somut hususlar üzerinde durmamaktadırlar. Bu yaklaşım sonucunda da onların iman teorilerinde sevgi bulunmakla birlikte bunu tasdik kadar net ve açık değil de örtülü biçimde ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Sonucun bu şekilde gelişmesi sistemin tabii bir uzantısı olduğundan onlar farklı disiplinlerle ilgili eserlerine sevgiyi ele almışlar, hatta yoğun bir şekilde işlemişlerdir. Mesela Mâtüridî, tefsirinde kalbin amellerinin iman olduğunu söylerken Gazzâlî de *İhyâ'*'da kalbin en önemli niteliklerinin başında yer alan sevgiye özel bir bölüm ayırmış, insanın insan olması dolayısıyla sevgiye muhtaç olduğu, ancak diğer sevgileri yok etmeden Allah sevgisine ulaştığı zaman inançlı ve sağlıklı bir birey olacağı üzerinde durmuştur. Bu tarzdaki örnekler de İbn Teymiyye'nin ve Selef uleması dışındaki İslâm düşünürlerinin de bu konuya yer verdiğini göstermektedir.

İbn Teymiyye Eş'arî ve Mâtüridî'den farklı bir iman teorisini esas aldığından imandaki bütün unsurlar onun anlayışında fonksiyonel bir şekilde yer almaktadır. Bu açıdan o, asıl eleştiri noktasını amellerin imandan uzaklaştırılması meselesine yoğunlaştırmıştır. Aslında başta Ebû Hanife olmak üzere diğer ulemanın konuya dair yaklaşımı incelendiğinde ameli dışarıda bırakmadıkları, yalnızca insanların insan olma hasebiyle günah işleyebilme ihtimali üzerinde durdukları anlaşılmaktadır. Aynı yaklaşım neticesinde onlar, günah işlemenin Allah'a karşı sevgisiz olma manasına gelmediğini de ifade etmektedirler. Dolayısıyla onların imanda yoğunlaştıkları ana mesele, imanın asliyetinin ne olduğu sorusunun cevaplandırılmasıyla ilgilidir. Nitekim konuyu temellendirirken Mâtüridî'nin kalbe, iman yatağı olması yanında dışarıdan etki edilemeyecek tek organ vasfını vermesi,⁶² kalbin önemi ve fonksiyonunu dikkate alacak yaklaşımda bulunduğunu göstermektedir. Normalde kalbin birçok fonksiyonu bulunmakla birlikte bunlar içinde iman açısından en önemli olanını tasdik oluşturmaktadır. Çünkü tasdik, onaylama ve kabullenişteki teslimiyet ve karar derecesini ve yüceliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu duruş, iman tanımında ameli imanın haricîne çıkarma veya hafife almayı değil de onun ne olduğu sorusuna verilen cevabı ortaya koyacak bir çabadır. Meselenin ele alınış biçimi dikkatli bir şekilde tahlil edildiğinde özellikle Ebû Hanife ve Mâtüridî'nin teslimiyet ve itaate yaptığı vurgularla imanda amelin rolünü güçlü, fakat örtük bir şekilde izah ettikleri anlaşılmaktadır. Onların amelle ilgili duruşları insanî zaafiyetlerden ötürü günah işleyen kimsenin durumunun iman dairesi dışında kalabilme ihtimalinin yanlışlığı ve haksızlığında odaklanmaktadır. Bundan ötürü onların sisteminde amelle iman arasında bağ bulunmakla birlikte bu bağın hayatî önemi haiz olduğu söylenemez. Diğer bir ifadeyle günahkâr kimse iman sınırları dışında kalmadığı gibi yaptığı da Allah'ı sevmek anlamına gelmez. Aslında bu durum, iman kuramında bir rükne en yüksek derecede önem verilmesinin kaçınılmaz olarak diğer bir rükünün ikincil olarak vaz edilmesi gerçeğini ortaya koymaktadır. Ebû Hanife'nin imanda tasdike yüklediği önceliğin, tümüyle varoluşsal ve statüsel olması, amelin görmezlikten gelinmesi anlamına gelmemektedir. Bu yaklaşımın Kur'an'a dayalı olması da bu teori ve yorumun ihtimal dâhilinde bulunduğu gerçeğini akla getirmektedir. Çünkü Kur'an'da imanın amelden önce zikredilmesi,

⁶² Geniş bilgi için bk. Mâtüridî, *a.g.e.*, s. 490, 492.

imanın birincil önemine karşılık amelin ise imana göre ikincil önemi haiz bulunduğu, ancak bu durum iki unsur ve kavramın birbirinden bağımsız oldukları anlamına gelmediğini ortaya koymaktadır. Kısacası amelsiz imandan veya imansız amelden bahsetmek mümkün değildir; amel imanın tabii ve beklenen neticesidir. Aslında bu yaklaşımın temelinde imanın unsurlarını birbirinden ayırmak değil de bilakis unsurların hayata geçirilememesi durumunda ne olacağıyla ilgili bir çaba vardır. Meselenin bu şekilde temellendirilmesi otomatik olarak imanın ne olduğu sorusunun cevaplandırılmasını kaçınılmaz kılmıştır. Dolayısıyla imanın unsurları arasında hem kaçınılmaz bir bağ, hem de imanı temsil etme açısından ayırım vardır. Ebû Hanife sistemini temellendirirken imanın birbiriyle olan bağlantısı yanında olumsuzluklar karşısındaki pozisyonunu da hesaba katan bir teori geliştirmiştir. O da: imanın temsilini hangi unsur yapacaktır şeklindeki sorunun cevaplandırılmasıdır. Tabii, onun negatif durumlara aşırı hassasiyet göstermesi, normal durumları ihmal etmiş izlenimi verdiğini akla getirmektedir.

Makalenin konusunu teşkil eden İbn Teymiyye'nin durumuna gelince o da Ebû Hanife'nin tam aksi istikamette imanı temellendirme yoluna gittiğinden sisteminin temel gündemi, imanın ne olduğu sorusunu cevaplandırmak şeklindedir. Bu açıdan o, iman için gerekli unsurların her birine özel önem vererek aralarındaki sıkı bağ bulunduğu teorisi üzerinden hareket etme yolunu tercih etmiştir. Amelin imandan uzaklaştırılması ihtimaline karşılık kalbin faaliyetlerinin genişletilmesi suretiyle kalp ile haricî beden arasındaki uzaklık kapatılma yoluna gidilmiştir. Bu amaçla o, kalbin fonksiyonunu tasdikle sınırlamayıp marifet-tasdik ve kalbin ameli şeklinde bir yol takip etmiştir. Makale açısından önemli olan kalbin ameli de psikolojik hali temsil etmekle birlikte insanın iç dünyası ile haricî beden fiilleri arasındaki geçişkenliği sağlama açısından fonksiyonel bir unsurdur. Bu şekildeki iman teorisi de Ebû Hanife'nin başını çektiği rey ekolünün ortaya koyduğu imanın aksine somut karakterli bir iman anlayışını ortaya koymaktadır. Her iki iman teorisi incelendiğinde soyut karakterli olan, insanların kolaylıkla tekfir edilebilme ihtimalini devre dışı bırakma açısından işlevselken diğeri de amellere yönelmede zaafiyet gösterilmesinin önünü kapama açısından aktif rol üstlenmektedir. İbn Teymiyye'nin temsil ettiği somut karakterli iman anlayışı unsurlarını birbirine bağlama açısından oldukça başarılı görünmekle birlikte insanî zafiyeti dikkate almaması açısından sıkıntılı bir yaklaşımdır. Çünkü onun teorisine göre iman bir bütündür ayrılamaz. Günah ve eksiklik karşısında imanın akıbetinin ne olacağını da, insanın organlarından hareketle temsili bir şekilde anlatılmıştır. Mesela insanın kolu ve bacağı kesildiğinde de insan olmaya devam etmekte ve insan olma özelliğini kaybetmemektedir. Ancak aynı insana, insan denilmesini sağlayan şey beyin ve kalbin faaliyetidir. Mesela başı kesilmiş bir insanın durumunun ne olacağına onun sistemi içinde cevap bulmak mümkün değildir. Başsız bir insanın canlılığından bahsedilemeyeceği gibi imanın da bazı unsurlarının imanın tamamını temsil edebilme kabiliyet ve kapasitesi bulunmalıdır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin sisteminde imanın unsurlarının biri birleriyle bağlantılı olduğunu ispatlama teşebbüsü yanında insanın kalbi ve beyni konumunda bulunacak bir unsur belirleseydi sistemini daha geçerli ve fonksiyonel hale gelebilirdi. Mesela imanın unsurlarından biri olan marifetin her ne kadar kalpteki tasdikte götürücü bir etmen olma açısından işlevsel bir

pozisyonu bulunsa da geniş iman dairesini temsil edebilme kabiliyeti yoktur. Nitekim böyle olsaydı İslâm konusunda oldukça mahir bilgiye sahip birçok müsteşrik veya oryantalistin mümin olması gerekirdi. Yine aynı esas üzere kalben iman etmediği halde müslüman muamelesi görmek amacıyla ibadet eden kimsenin ameli de o kimsenin mümin sayılmasına sebebiyet verirdi.

Netice itibariye imanın unsurlarının her birinin diğerini etkilemesi ve birleşik kaplar misali birbirinin oluşumuna katkı sağlaması imanın amele dönüşmesi açısından oldukça fonksiyonel bir teşebbüs görünmekle birlikte yeterli ve tam bir çaba niteliğini haiz değildir. Dolayısıyla Ebû Hanife ve onun gibi düşünenlerin imanı, marifet, kalbin ameli, ikrar ve eylem gibi imanın unsurları arasında bulunan ancak bunların ötesinde üst bir kategori olarak tanımlaması veya imanın bu unsurlardan herhangi birine indirgenmeden ele alması inanç açısından oldukça önemli teşebbüstür. Çünkü imân ile amel arasındaki ayrım, kişinin eylemlerinde meydana gelebilecek dalgalanma, tutarsızlık, çelişki ve bütün bunlardan doğabilecek kuşkuya karşı kalbî kesinliği tercih etme yoluna gitmektedir. Yine imanın bu şekildeki anlam alanı içinde bulunması, onu kapsamlı bir perspektife yayma çabasını da ihtiva etmektedir. İmanın belirleyici unsurunun ortaya konulmasından sonra diğer rükünlerin hiçbirinin dışlanmaması, her birine gerekli etkinlik alanının verilmesi, bunlardan biri veya diğerinin tercih edilmesi şeklindeki indirgemeci bir tutumdan uzak kalınması, imanın hayatiyeti açısından oldukça önemli bir çabadır. İbn Teymiyye'nin imanda sevgiye yaptığı vurgu ve yüklediği anlama gelince amele teşvik açısından fonksiyonel bir çaba olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ancak ortaya koyduğu sistem incelendiğinde eleştirdiği Eş'ariyye veya Ebû Hanife'nin iman teorilerinin ötesine geçtiğini söylemek zordur. Bunun sebeplerinden biri yukarıda da ifade edildiği üzere bakış açısının farklı olması, diğeri de ekol olarak durduğu yerin kendisini getirdiği noktadan kaynaklanmaktadır. Ancak yeni yapılacak çalışmalarda eleştirileri yanında hassasiyetle üzerinde durduğu noktalardan faydalanılması mümkündür.

KAYNAKÇA

- Alî el-Kârî, Ebû'l- Hasen Nûruddîn, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut 1984.
- Alper, Hülya, "Sevgi-Bilgi İlişkisi Bağlamında İnsan ile Allah Arasındaki Sevginin Mahiyeti", *MÜİFD*, sy. 30(2006), s. 5-19.
- el-Bağdadî, Abdülkahir, *el-Fark beyne'l-fırâk*, Kahire ts.: Mektebetü İbn Sinâ.
- Ebû Hanife, Nu'mân b. Sabit, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* (nşr. ve trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul ts. Eser Neşriyat.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1950.
- , *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Helmut Ritter), I-II, Wiesbaden 1980.
- Frank, Richard M. "Knowledge and Taqlid", *Journal of American Oriental Society*, Vol. 109, I, 1989, s. 37-62; "İlim ve Taklid Klasik Eş'arilikte (Mütekaddimîn) Dinî İnancın Temelleri", *Kelâm Araştırmaları* [trc. Hatice K. Arpaguş], 3:2(2005), s. 83-126.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu ulumiddîn*, ts. Dâru's-şuab.

- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlât* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmuu'l-fetavâ* (hz. Amir Cezzâr Envar Bâz), Mansura 2005: Darü'l-vefa, II, VII.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Kitabü'l-iman*, Beyrut ts. Dârü İbn Hâldun.
- İzutsu, Toshikiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı* (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul 1984
- el-Mâtüridî, Ebû Mânsur Muhammed, *Kitabü't-Tevhîd* [trc. Bekir Topaloğlu], Ankara 2002.
- , *Te'vîlâtül-Kur'an* (thk. Mehmet Boynukalın), III, İstanbul 2005.
- Pessagno, J. Meric, "Akıl ve Dinî Tasdik" (trc. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), *DEU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, İzmir 1994, s. 441-453.
- Ragıb el-İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, Kahire 1961.
- Şehristanî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl* (thk. Ali Hasan Fâûr-Abdülemir Ali Mühennâ), I-II, Beyrut 1990.
- Shahrastani, *Livre des Religions et des Sects* (trc. Danile Gimaret-Guy Monnot), I-II, Leuven 1986.
- et-Teftazanî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer, *Şerhu'l-akaid*, İstanbul 1879.
- , *Şerhu'l-Makâsîd* (thk. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1998.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fığlalı) Ankara 1981.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyet* İstanbul 1987.